

**Samarah:** Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam  
Volume 3 No. 1. Januari-Juni 2019  
ISSN: 2549 – 3132; E-ISSN: 2549 – 3167

## **Penetapan Nasab Anak *Mulā'annah* Melalui Tes DNA (Studi atas Metode *Istinbāt* Yūsuf al-Qaraḍāwī)**

Mutiara Fahmi

Fitiya Fahmi

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry

Email:

### **Abstrak**

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini mampu menelusuri jejak nasab yang disebut dengan DNA. DNA merupakan jenis asam nukleat dalam tubuh manusia yang diduga kuat dapat digunakan sebagai alat ukur keterhubungan tali darah antara anak dengan orang tua, baik dalam kasus anak zina maupun anak *mulā'annah*. Penelitian ini mengkaji pendapat Yūsuf Al-Qaraḍāwī tentang penetapan nasab anak *mulā'annah* melalui tes DNA. Masalah yang didalami adalah bagaimana pandangan Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang hukum penetapan nasab anak *mulā'annah* melalui tes DNA, dan bagaimana metode *istinbāt* yang digunakan Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam hal tersebut. Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan kualitatif dengan jenis studi pustaka (*library research*). Data dikumpulkan dari bahan kepustakaan dan dianalisa dengan cara *deskriptif-analisis*. Hasil analisa penelitian menunjukkan bahwa pandangan Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang hukum penetapan nasab anak *mulā'annah* melalui tes DNA tidak dapat dilakukan oleh suami. Penetapan nasab anak *mulā'annah* melalui tes DNA dapat dilakukan oleh isteri. Isteri dapat meminta hakim untuk tes DNA terhadap anak yang disanksikan. Metode *istinbāt* Yūsuf al-Qaraḍāwī terhadap penetapan nasab anak *mulā'annah* melalui tes DNA cenderung menggunakan metode penalaran *istiṣlāḥiyyah*, satu bentuk penalaran yang bertumpu pada pertimbangan kemaslahatan atau tujuan dari pensyariatan. Penggunaan tes DNA menurutnya tidak hanya bermanfaat dan memberi maslahat bagi isteri, tetapi juga suami, dan anak *mulā'annah*. Terhadap masalah penelitian ini, terdapat beberapa saran bahwa hendaknya, Yūsuf al-Qaraḍāwī mengurai lebih jauh tentang implikasi terkait bukti tes DNA terkait kejelasan status anak buah suaminya dalam hal hak-ahak anak.

**Kata Kunci:** Penetapan Nasab, Anak *Mulā'annah*, Tes DNA

## Pendahuluan

Tes DNA oleh para ahli mampu menelusuri jejak hubungan darah seseorang sehingga diketahui asal usulnya darimana dan kepada siapa orang tersebut dapat dihubungkan tali kekerabatannya. Di antara dari sekian banyak persoalan yang relevan dalam penggunaan tes DNA adalah dalam hubungan menentukan nasab anak luar nikah dan anak *mulā'anah*. Kajian tentang penggunaan DNA dalam menentukan nasab dan hak keperdataan anak luar nikah telah disinggung oleh beberapa penelitian, dan telah diputuskan oleh Mahkamah Konstitusi (MK) dan perbarengannya dengan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI).<sup>1</sup> Sementara itu dalam kasus anak *mulā'anah*, merupakan anak yang lahir dari sepasang suami-isteri di mana pihak suami mengingkari anak tersebut sebagai anaknya dan menuduh isterinya telah melakukan zina.

Perspektif Islam tentang soal anak *mulā'anah* berhubungan erat dengan pembahasan *li'ān*. Salah satu akibat dari sempurnanya kasus *li'ān* adalah tentang anak yang dilahirkan. Dalam pandangan Islam (tepatnya produk fikih para ulama), ulama sepakat bahwa anak tersebut tidak memiliki hubungan nasab dengan suami ibunya karena telah mengingkari dan menuduh anak tersebut bahagian dari hasil zina.<sup>2</sup>

Kaitannya dengan tes DNA dalam penetapan nasab anak dengan suami yang melakukan *li'ān* terhadap isteri memang masih dalam perbincangan, bahkan terdapat perbedaan pendapat yang relatif cukup besar. Satu sisi, terdapat ulama yang tidak membolehkan penggunaan tes DNA dalam hal penetapan nasab anak tersebut, baik yang mengajukan itu dari pihak isteri maupun suami. Di sisi lain, terdapat juga ulama yang membolehkan dalam batasan bahwa penggunaan tes DNA hanya dapat digunakan ketika yang meminta untuk dicek status nasab anak adalah pihak isteri, sementara pihak suami yang meminta tidak diperkenankan. Salah satu ulama yang menarik untuk ditelaah pemikirannya dalam konteks ini adalah Yūsuf al-Qaradāwī.

Yūsuf al-Qaradāwī termasuk ulama *mu'aṣirah* (kontemporer) yang tentunya bersentuhan langsung dengan kenyataan adanya perkembangan teknologi dalam pemanfaatan tes DNA. Analisa sementara menunjukkan bahwa seorang laki-laki boleh saja mengingkari anak yang dilahirkan isterinya sebagai anaknya dengan adanya bukti-bukti yang kuat

---

<sup>1</sup>Ulasan tentang kasus penentuan nasab anak luar nikah melalui tes DNA dapat dilihat dalam, Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 371.

<sup>2</sup> Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, Cet. 5, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014), hlm. 291-293.

dan fakta-fakta yang disangkakan.<sup>3</sup> Namun demikian, dalam penentuan nasab anak *mulā'annah*, Yūsuf al-Qaraḍāwī cenderung longgar dan memberi kesempatan kepada isteri untuk membuktikan anak yang diingkari suaminya itu dengan menggunakan tes DNA. Sementara di sisi lain pihak suami justru tidak dapat menggunakan tes DNA untuk menetapkan ketiadaan nasab anak dengannya.<sup>4</sup>

### Pengertian Nasab dan Urgensinnya dalam Islam

Term nasab merupakan satu istilah yang diambil dan berasal dari bahasa Arab, yaitu: “النَّسَبُ”, artinya menyebutkan keturunannya, menisbatkan, menuduh, patut, cocok, sesuai, hubungan pertalian keluarga, silsilah keturunan, sanak dan kerabat.<sup>5</sup> Ibn Manẓūr menyebutkan makna nasab “الْقَرَابَاتِ”, yaitu kerabat atau famili.<sup>6</sup> Kata *al-nasb* (Arab) lantas diserap dalam bahasa Indonesia, dimaknai sebagai keturunan, terutama dari pihak bapak, atau pertalian keluarga besar.<sup>7</sup> Menurut terminologi, terdapat ragam rumusan disuguhkan oleh para ulama, yang secara redaksional berbeda-beda. Secara umum, kata nasab merupakan (hubungan yang) mengikat antar anggota keluarga dengan pertalian darah. Seorang anak adalah bagian dari ayahnya dan ayah adalah bagian dari anaknya.<sup>8</sup> Menurut al-Syarbīnī, seperti dikutip dalam “*Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*”, nasab adalah kekerabatan, yaitu menghubungkan antara sesama manusia dalam satu kesatuan *wilādah* (tempat kelahiran), baik dekat maupun jauh.<sup>9</sup>

Bertolak dari rumusan-rumusan di atas, dapat dipahami bahwa tidak ada rumusan baku yang dipakai oleh para ahli, sehingga redaksi yang disuguhkan masing-masing berbeda. Namun, semua rumusan tersebut pada intinya memberi pemahaman yang sama, di mana nasab merupakan keterikatan hubungan darah antara seseorang dengan kerabat-kerabatnya,

---

<sup>3</sup>Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, (terj: M. Tatam Wijaya), (Jakarta: Qalam, 2017), hlm. 335.

<sup>4</sup>Lihat, Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu'āṣirah*, (terj: Moh. Suri Sudahri, dkk), Jilid 4, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009), hlm. 977.

<sup>5</sup>Ahmad Warson al-Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 1411.

<sup>6</sup>Ibn Manẓūr al-Ifriqī al-Anṣārī, *Lisān al-'Arab*, Juz' 2, (Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010), hlm. 252.

<sup>7</sup>Tim Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas, 2008), hlm. 996.

<sup>8</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz' 7, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), hlm. 673.

<sup>9</sup>Wizārah al-Auqāf, *Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*, Juz' 40, (Kuwait: Wizārah al-Auqāf, 1995), hlm. 231.

yang ditetapkan berdasarkan beberapa sebab, boleh jadi karena akad nikah yang sah, fasid (rusak), maupun hubungan syubhat.

Keberadaan nasab sangat penting dalam dimensi hukum Islam. Nasab dan keberadaannya cukup menjadi bahan dasar tetapnya beberapa hukum, baik dalam dimensi hukum keluarga, hingga pidana. Nasab merupakan satu unsur penting dalam kajian ke-Islaman. Kajian nasab ditempatkan sejajar dengan bidang materi hukum syariat yang lain. Menimbang pengaruhnya relatif cukup signifikan, baik dalam keterkaitannya dengan hukum keluarga Islam, muamalah, termasuk jinayat (hukum pidana). Nasab oleh para ulama fikih sering dimasukkan sebagai materi hukum keluarga, juga tidak jarang dibahas pula dalam kajian hukum pidana. Misalnya, hubungan *qiṣāṣ* (hukum balas) dalam kasus pembunuhan, yang kebetulan korban dan pelaku memiliki hubungan nasab, juga masih banyak contoh lainnya yang relevan.<sup>10</sup> Nasab dalam dimensi hukum keluarga sangat penting untuk dapat ditetapkannya beberapa masalah hukum. Keterhubungan hukum nasab ini seperti disebutkan oleh al-Sartāwī misalnya hak-hak pendidikan, pengasuhan anak, nafkah, hukum tentang harta, wasiat dan seterusnya.<sup>11</sup> Untuk lebih jelas, di bawah ini disajikan beberapa masalah penting yang terikat dengan hukum nasab, yaitu sebagai berikut:

a. Nafkah

Nafkah secara bahasa diambil dari bahasa Arab, yaitu “النَّفَقَةُ”. Kata tersebut merupakan bentuk derivatif dari kata dasar *nafaqa* “نَفَقَ”, artinya habis atau mengeluarkan belanja.<sup>12</sup> Oleh al-Zuhailī nafkah Menurutnya, asal kata nafkah diambil dari kata *infaq* “إِنْفَقَ”, artinya “mengeluarkan”, dan kata tersebut menurutnya tidak digunakan kecuali pada hal-hal kebaikan.<sup>13</sup> Barangkali yang dimaksud “hal-hal kebaikan” di sini adalah tidak dikatakan sebagai infak jika harta dikeluarkan untuk kepentingan maksiat. Menurut terminologi, nafkah adalah nama dari sesuatu yang dikeluarkan, yaitu suatu istilah (yang memberi makna) menyediakan untuk sesuatu yang bisa membuatnya tetap ada dan berlangsung.<sup>14</sup>

Terkait dengan urgensi nasab dalam hubungannya dengan nafkah, Islam menetapkan bahwa wajib nafkah itu ditetapkan bagi orang yang

---

<sup>10</sup>Imanuddin, *Keberlakuan Metode al-Qiyāfah dalam Penetapan Nasab: Studi Kritis Metode Penetapan Nasab Perspektif Fikih*, Jurnal: “al-Manhāj al-Islām”. Volume 2, Nomor 1, (Juni 2017), hlm. 1.

<sup>11</sup>Maḥmūd ‘Alī al-Sartāwī, *Syarḥ Qānūn al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah*, (Aman: Dār al-Fikr, 2007), hlm. 349.

<sup>12</sup>Achmad Warson Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus al-Munawwir...*, hlm. 1449.

<sup>13</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī...*, hlm. 94.

<sup>14</sup>Muḥammad ‘Amīm al-Iḥsān al-Barkatī, *al-Ta’rīfāt...*, hlm. 231.

memiliki hubungan nasab. Artinya, nasab adalah salah satu sebab adanya hubungan saling menafkahi dan dinafkahi. Seperti nafkah ayah terhadap anak yang masih kecil, nafkah anak kepada ayah yang fakir dan tidak mampu bekerja lagi, serta nafkah antara hubungan kerabatan.<sup>15</sup> Untuk itu, nasab di sini memiliki kedudukan penting. Ia dijadikan sebagai dasar, timbangan, serta bukti ada tidaknya hubungan saling menafkahi antar masing-masing yang memiliki tali darah.

b. Perwalian

Kata perwalian bentuk dasarnya yaitu wali, secara linguistik merupakan salah satu unsur serapan dari bahasa Arab yaitu “أُولِيّ”, sementara bentuk jamaknya yaitu “أُولِيَاءٌ”. Kata ini dalam bahasa Arab termasuk kata polisemi, karena memiliki banyak makna, bisa sebagai teman dekat, orang saleh, pengikut atau pemimpin. Jika ditelusuri, kata wali secara bahasa berarti penolong, teman setia, pemimpin, atau orang yang mewakili urusan orang, menguasai, mengurus, menolong, membantu, dan sahabat.<sup>16</sup> Menurut terminologi, wali adalah kekuatan syariat yang membuat pemiliknya dapat melaksanakan sebuah akad dan segala tindak lanjutnya, tanpa harus meminta izin dari pihak lain, baik akad itu untuk dirinya sendiri atau orang lain, baik dalam hal urusan umum seperti tanggungan hakim, maupun dalam urusan yang khusus seperti orang tua terhadap anaknya.<sup>17</sup>

Terkait dengan kedudukan nasab, ia berfungsi sebagai penentu apakah seseorang berhak mewalikan seseorang atau tidak. Dalam urusan nikah misalnya, wali yang paling utama adalah wali yang memiliki jalur nasab yang sah dengan mempelai perempuan. Menurut Ibn Rusyd, wali nikah itu ada dua, yaitu wali nasab dan wali hakim. Hanya saja, yang peling berhak mewalikan adalah wali nasab dengan segala syarat dan ketentuan yang mendahuluinya.<sup>18</sup> Wali nasab secara sederhana dapat dimaknai sebagai orang yang memiliki keterikatan nasab, atau memiliki ikatan tali darah dengan anak perempuan, seperti ayah, paman, kakek, dan lain sebagainya. Menurut Nurhayati, wali nasab adalah laki-laki muslim yang mempunyai hubungan darah atau keturunan dengan calon pengantin

---

<sup>15</sup>Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Terj: Abu Aulia dan Abu Syaqqina), Jilid 5, (Jakarta: Republika, 2018), hlm. 434-435.

<sup>16</sup>Achmad Warson Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus al-Munawwir...*, hlm. 1582; Lihat juga, Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qurʿān*, (Terj: Abdul Hayyie al-Kattani), Jilid 8, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hlm. 172.

<sup>17</sup>Abd al-Majīd Maḥmūd Maṭlūb, *al-Wajīz fī al-Aḥkām al-Usrah al-Islāmiyyah*, (Mesir: Muʿassasah al-Mukhtār, 2004), hlm. 125-126; Lihat juga, Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī...*, hlm. 277; Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan...*, hlm. 69.

<sup>18</sup>Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, (Terj: Fuad Syaifudin Nur), Jilid 2, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2016), hlm. 22.

wanita.<sup>19</sup> Jadi, kedudukan nasab dalam hukum perwalian sangat penting dalam Islam.

c. Pengasuhan

Adapun secara istilah, pengasuhan anak merupakan pemeliharaan terhadap seorang anak, dalam arti sebagai sebuah tanggung jawab orang tua untuk mengawasi, memberi pelayanan yang semestinya serta mencukupi kebutuhan hidup kepada anak dari orang tuanya.<sup>20</sup> dalam bahasa Arab, pengasuhan anak disebut dengan *ḥaḍānah*. Kata “*ḥaḍānah*” yang jamaknya (kata plural) *aḥḍān* atau *ḥaḍun*, terambil dari kata *ḥiḍnun*, maknanya yaitu anggota badan yang terletak di bawah ketiak. Sebutan *ḥaḍānah* diberikan kepada seorang perempuan (ibu) manakala mendekap (mengemban) anaknya di bawah ketiak, dada serta pinggulnya. Perbuatan-perbuatan yang termasuk dalam pengasuhan anak adalah penyususan anak, atau dalam istilah fikih disebut dengan *raḍā'ah*.<sup>21</sup>

Kedudukan nasab dalam soal hukum pengasuhan juga sangat menentukan, apakah pengasuh berhak atas anak yang diasuhnya atau tidak. Alī al-Sarṭāwī menyebutkan nasab cukup penting dalam beberapa masalah hukum, termasuk dalam konteks pengasuhan anak.<sup>22</sup> Atas dasar itu, urgensi nasab terbilang sangat penting dalam kaitan dengan ada tidaknya hak pengasuhan itu sendiri.

d. Wasiat dan Warisan

Secara etimologi, kata wasiat berasal dari kata bahasa Arab, yaitu “*washiyyah*”, memiliki arti berpesan.<sup>23</sup> Kata wasiat telah diserap dan menjadi istilah yang digunakan dalam bahasa Indonesia, pengertiannya kemudian dirumuskan sebagai pesan terakhir yang dikatakan atau dituliskan oleh orang yang akan meninggal berkenaan dengan harta benda.<sup>24</sup> Dalam makna lain, wasiat berarti “menyambungkan sesuatu”,<sup>25</sup>

---

<sup>19</sup>Nurhayati dan Ali Imran Sinaga, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018), hlm. 129; Lihat juga, Abdul Wasik dan Samsul Arifin, *Fiqh Keluarga: Antara Konsep dan Realita*, (Yogyakarta: Deepublish, 2015), hlm. 75; A.Hamid Sarong, *Hukum Perkawinan...*, hlm. 76.

<sup>20</sup>Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Taringan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, UU No. 1/1974 Sampai KHI*, (cet. iv, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012), hlm. 293; Lihat juga, A. Hamid Sarong, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (cet. iii, Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2010), hlm. 166.

<sup>21</sup>Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005), hlm. 99.

<sup>22</sup>Lihat, Maḥmūd ‘Alī al-Sarṭāwī, *Syarḥ Qānūn...*, hlm. 349.

<sup>23</sup>Rusyadi, dkk, *Kamus Indonesia Arab*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), hlm. 865

<sup>24</sup>Tim Pustaka Phoenix, *Kamus Besar...*, hlm. 944.

<sup>25</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Syāfi'ī al-Muyassar*, (Terj: Muhammad Afifi & Abdul Aziz), Cet. 2, Jilid 2, (Jakarta: Almahira, 2012), hlm. 365.

atau “berpesan”,<sup>26</sup> Sedangkan menurut terminologi atau istilah, wasiat adalah pesan atau janji seseorang atau orang lain untuk melakukan suatu perbuatan baik ketika orang yang berwasiat masih hidup maupun setelah wafat.<sup>27</sup> Dalam makna lain, wasiat berarti menyambungkan sesuatu yang berkaitan dengan kehidupan dengan sesuatu lain setelah kematian, atau perintah untuk melakukan suatu perbuatan setelah meninggal atau dengan kata lain bersedekah dengan harta setelah mati.<sup>28</sup>

Adapun kata waris, juga diambil dari bahasa Arab, yaitu “وَرِثَ”. Istilah tersebut merupakan bentuk masdar (kata dasar), “وَرِثَ-يَرِثُ-إِرْثًا”, berarti mewarisi harta atau meninggalkan warisan.<sup>29</sup> Makna “mewarisi” di sini barangkali sama halnya dalam hukum adat sebagaimana disebutkan oleh A. Suriyaman, yaitu mengoperkan atau mendistribusikan harta keluarga kepada keturunannya.<sup>30</sup> Dalam satu kalimat Ibn Manẓūr memberi satu contoh seperti: “وَرِثَ فُلَانٌ أَبَاهُ” (si fulan telah mewarisi ayahnya). Makna waris seperti tersebut dalam kalimat mengandung makna yang sama dalam potongan awal QS. al-Nam ayat 16: “وَوَرِثَ سُلَيْمٌ دَاوُدَ”, “Dan Sulaiman telah mewarisi Daud”. Ditinjau dari segi bahasa, kata waris mencakup makna yang umum, meliputi semua atau segala sesuatu yang diwarisi, sebab makna etimologi waris yaitu: “perpindahan sesuatu dari seseorang kepada orang lain, atau dari suatu kaum kepada kaum yang lain”.<sup>31</sup> Menurut istilah, terdapat banyak rumusan, di antaranya definisi yang dikemukakan oleh al-Rāfi’ī. Menurutnya, faraid atau mawaris adalah “نصيب مقدر شرعا لمستحقه”, artinya: “bagian harta yang telah ditentukan syarak untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya”.<sup>32</sup> Menurut Sayyid Sābiq, kewarisan adalah bagian yang ditentukan bagi ahli waris, dan ilmu yang mempelajarinya dinamakan dengan ilmu waris atau faraid.<sup>33</sup> Jadi, warisan adalah proses pemindahan harta dari pewaris yang telah meninggal dengan ahli waris yang masih hidup.

---

<sup>26</sup>Ahmad Rofiq, *Hukum Islam...*, hlm. 438.

<sup>27</sup>Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. 6, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2003), hlm. 1926.

<sup>28</sup>Ṣāliḥ Fauzān bin Fauzān, *al-Mulakhkhaṣ al-Fiqh*, (Terj: Abdul Hayyie al-Kattani, dkk), (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hlm. 545.

<sup>29</sup>Achmad Warson Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus al-Munawwir...*, hlm. 1550.

<sup>30</sup>A. Suriyaman Mustari Pida, *Hukum Adat: Dahulu, Kini, dan Akan Datang*, Cet. 3, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 43.

<sup>31</sup>Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Mawārīs fī...*, hlm. 41.

<sup>32</sup>Abd al-Karīm al-Rāfi’ī, *al-Muḥarrar fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’*, (Mesir: Dār al-Salām, 2013), hlm. 837.

<sup>33</sup>Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah...*, Jilid 5, hlm. 467; Lihat juga, Sayyid Sālim, *Fiqh al-Sunnah li al-Nisā’*, (Terj: Firdaus), (Jakarta: Qisthi Press, 2013), hlm. 629; Ahmad Rafiq, *Hukum Perdata...*, hlm. 281.

Dalam konteks nasab, terdapat beberapa ketentuan penting dalam hukum wasiat dan warisan. Dalam hal wasiat, terdapat larangan Islam untuk mewasiatkan harta kepada ahli waris yang memiliki hubungan darah. Hal ini seperti disebutkan dalam salah satu riwayat al-Nasā'ī dengan maknanya sebagai berikut:

“Dari Qatādah, dari Syahr bin Hausyab, dari ‘Abdurrahmān bin Ghunm dan ‘Amr bin Kharijah berkata: Rasulullah Saw berkhutbah kemudian bersabda: Sungguh, Allah telah memberikan hak kepada setiap yang berhak menerimanya, dan tidak ada wasiat bagi pewaris”. (HR. al-Nasā'ī).

Terhadap hadis di atas, maka dilarang atau tidak dibenarkan mewasiatkan harta kepada ahli waris, maksudnya adalah ahli waris yang di dalamnya memiliki hubungan nasab, seperti ayah mewasiatkan harta kepada anaknya, saudara kandung mewasiatkan harta kepada saudaranya yang lain. Adapun warisan, nasab berfungsi untuk menentukan siapa saja yang berhak menerima warisan. Sebab, Islam menetapkan warisan hanya berlaku antara orang-orang yang memiliki keterikatan darah. Untuk itu, dapat dipahami bahwa kedudukan nasab dalam masalah hukum wasiat dan warisan sangat penting dalam kajian hukum Islam.

#### e. Perkawinan

Istilah perkawinan dalam sudut bahasa sama dengan makna nikah. Secara linguistik, kata nikah juga diambil dari bahasa Arab, dengan bentuk dasar “نكح” (*nakaḥa*), artinya “العقد، الوطء، الضم، والجمع”, masing-masing berarti akad, bersetubuh, bersenggama atau hubungan kelamin, dan berkumpul.<sup>34</sup> Menurut terminologi, terdapat banyak rumusan nikah. Redaksional rumusan kata nikah juga cukup beragam antara satu ulama dengan ulama lainnya. Bahkan di antara keempat mazhab, yaitu Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī, dan Ḥanbalī juga berbeda-beda dalam merumuskan istilah nikah. Berikut ini, disajikan rumusan yang berkembang dalam fikih klasik, yakni mengacu pada masing-masing mazhab sebagai berikut:<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Achmad Warson Munawwir dan Muhammad Fairuz, *al-Munawwir...*, hlm. 1461: Wizārāt al-Auqāf, *Mausu'ah al-Fiqhiyyah...*, Juz' 41, hlm. 205: Istilah-istilah tersebut juga dapat dilihat dalam, Abd al-Rāḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah*, Juz' 4, (Bairut: Dār Kutb al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 8-9: Lihat juga, Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan...*, hlm. 36.

<sup>35</sup> Masing-masing rumusan tersebut dapat dilihat dalam, Abd al-Rāḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh...*, Juz' 4, hlm. 8-9: Lebih fokus, dalam mazhab Ḥanafī dapat dirujuk dalam, Ibn 'Abidin, *Radd al-Muḥtār*, (Riyadh: Dār 'Ālim al-Kutb), Juz' 4, hlm. 58: Abī al-Ma'ālī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Imām Abī Ḥanīfah*, Juz' 3, (Bairut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 5: Dalam mazhab Mālikī dapat dirujuk dalam, Ḥabīb Ṭāhir, *al-Fiqh al-Mālikī wa Adillatuh*, Juz' 3, (Bairut: Mu'assasah al-Ma'ārif, 2005), hlm. 183: Dalam mazhab Syāfi'ī dapat dirujuk dalam, Muḥammad al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*



“Menurut Hanafiah yaitu akad yang memberikan faedah kepemilikan. Malikiyah: akad kepemilikan. Syafi’iyyah: akad yang membolehkan dan menjamin kepemilikan untuk berhubungan kelamin dengan lafal *inkāḥ* atau *tazwīj*. Hanabillah: akad yang dilakukan dengan lafal *inkāḥ* atau *tazwīj* atas menfaat kesenangan”.

Rumusan klasik tentang nikah seperti tersebut dalam redaksional di atas agaknya cenderung diarahkan pada penghalalan hubungan intim saja. Nikah menurut ulama mazhab erat keterhubungannya dengan penghalalan hubungan senggama, tidak lebih dari itu. Hal ini barangkali sesuai dengan makna asal dari nikah yaitu “senggama atau berkumpul”. Hanya saja, para ulama kemudian mengelaborasi kembali makna nikah yang relatif cukup luas, tidak hanya dimaknai sebagai akad yang menghalalkan hubungan senggama, tetapi nikah juga dimaknai sebagai akad yang di dalamnya menimbulkan hubungan timbal balik, terikat antara suami dan isteri, dan satu sama lain memiliki beban hukum berupa pemenuhan hak-hak masing-masing pihak. Hal ini dapat dicermati dari rumusan dikemukakan oleh Abū Zahrah dan Khallāf berikut ini:<sup>36</sup>

“Menurut Muḥammad Abū Zahrah, Nikah adalah akad yang memberikan manfaat hukum kebolehan mengadakan hubungan keluarga antara pria dan wanita dan saling tolong menolong serta memberi batas hak bagi pemiliknya dan pemenuhan kewajiban masing-masing... Menurut Abd al-Wahhāb al-Khallāf, Nikah adalah akad yang memberikan faedah hukum kebolehan untuk bersenang-senang terhadap kedua suami isteri hingga akhir sebagainya disyariatkan, dan bagi keduanya terdapat hak-hak yang mesti dipenuhi dan kewajiban-kewajiban di atasnya”.

Terlepas dari perbedaan makna di atas, poin inti yang menjadi fokus bahasan ini bahwa nasab mempunyai peran penting dalam kosonp hukum perkawinan. Islam telah menetapkan adanya larangan menikah antara orang-orang yang memiliki hubungan nasab. Bahkan, keharaman sebab nasab masuk dalam cakupan *mahram mu’abbad*, yaitu orang-orang yang secara hukum haram melakukan perkawinan untuk selamanya, yaitu

---

*ilā Ma’rifah Ma’ānī al-Fāz al-Minhāj*, Juz’ 4, (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ulumiyyah, 2000), hlm. 200; Zainuddīn bin Abd al-‘Azīz al-Ma’barī al-Malībārī, *Fath al-Mu’in bi Syarḥ al-‘Ain bi Muḥimmāt al-Dīn*, (Bairut: Dār ibn Ḥazm, 2004), hlm. 577: Sementara dalam mazhab Hanbalī dapat dirujuk dalam kitab, Ibn Qudāmah, *al-Mughnī Syarḥ al-Kabīr*, Juz’ 7, (Bairut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1983), hlm. 333: Lihat pula, Zainuddīn al-Munjī al-Hanbalī, *al-Mumtī’ fī Syarḥ al-Muqni’*, Juz’ 3, (Mekkah: Maktabah al-Asadī, 2003), hlm. 529.

<sup>36</sup>Masing-masing lihat dalam, Muḥammad Abū Zahrah, *al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah*, (Madinah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, tt), hlm. 17: Abd al-Wahhāb al-Khallāf, *Aḥkām al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah*, (Kuwait: Dār al-Qalām, 1990), hlm. 5.

haram sebab adanya hubungan kekerabatan atau nasab.<sup>37</sup> Oleh sebab itu, nasab dalam konteks ini menjadi pembatas ada tidaknya larangan menikah antara dua orang laki-laki dan perempuan.

Bertolak dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa keberadaan nasab dalam posisi hukum Islam memiliki fungsi dan kedudukan penting. Tingkat urgensinya dipandang sebagai penentu beberapa peristiwa hukum, baik hukum terkait ada tidaknya hubungan saling memberi nafkah, perwalian, pengasuhan anak, wasiat dan warisan, serta hukum-hukum yang berkaitan dengan perkawinan. Untuk itu, nasab memiliki urgensi hukum dalam konsep hukum Islam.

### Pengertian *Li'ān* dan Konsekuensinya dalam Islam

Term *li'ān* secara semantik berasal dari bahasa Arab, yaitu “اللعان”, bentuk dasarnya adalah “لعن”, secara harfiah berarti saling melaknat, jauh, menjauhkan, laknat, atau kutukan.<sup>38</sup> Jadi, *li'ān* secara bahasa boleh diartikan sebagai saling melaknat antara suami-isteri, boleh pula dimaknai menjauhnya suami dari isterinya sebab alasan tertentu. Menurut terminologi, terdapat beberapa rumusan. Menurut al-Aḥmadī, *li'ān* adalah kesaksian-kesaksian yang ditegaskan dengan sumpah-sumpah dan diikuti dengan laknat dari pihak suami dan murka dari pihak isteri untuk menepis *ḥadd qazaf* (hukuman atas tuduhan zina) dari suami serta (untuk menepis) *ḥadd zina* dari isteri.<sup>39</sup> Definisi berbeda disebutkan oleh Ali, bahwa *li'ān* adalah suatu bentuk perceraian antara suami dan isteri yang disebabkan karena suami menuduh isteri berbuat zina, tetapi ia tidak mempunyai bukti menguatkan tuduhannya, sedangkan isteri menolak tuduhan itu.<sup>40</sup> Makna ini barangkali dilihat dari pengaruh *li'ān* itu sendiri yang membawa pada terputus hubungan nikah. Oleh sebab itu, makna yang ia bubuhkan diawali dengan bentuk perceraian antara suami dan isteri.

Mencermati uraian di atas, dapat disarikan kembali dalam rumusan yang baru, bahwa yang dimaksud *li'ān* di sini adalah proses saling melaknat antara suami-isteri, di mana suami menuduh isteri berbuat zina sementara pihak isteri menolak klaim dari suaminya, dengan sempurna proses *li'ān* membawa pada terputusnya hubungan pernikahan.

---

<sup>37</sup> Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan...*, hlm. 110.

<sup>38</sup> Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan...*, hlm. 228; Lihat pula, Abdul Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat*, Cet. 7, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015), hlm. 238; Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Syāfi'ī...*, hlm. 693.

<sup>39</sup> Abd al-'Aziz Mabruk al-Aḥmadī, *al-Fiqh al-Muyassar*, (Terj: Izzudin Karimi), Cet. 3, (Jakarta: Darul Haq, 2016), hlm. 338.

<sup>40</sup> Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, (Terj: R. Kaelan dan M. Bachrun), Cet. 8, (Jakarta: Darul Kutubul Islamiah, 2016), hlm. 304.

Perspektif hukum Islam tentang *li'ān* berlaku setelah adanya tuduhan zina, atau dalam istilah fikih disebut dengan *qazaf*. Secara bahasa, *qazaf* berarti tuduhan. Adapun *qazaf* dalam konteks hukum *li'ān* adalah tuduhan zina sebagai bentuk celaan penafian anak.<sup>41</sup> Dengan adanya tuduhan zina dari suami terhadap isteri, selanjutnya proses *li'ān* terjadi. Redaksi *li'ān* yaitu pihak suami membuat satu pernyataan kepada isteri sebanyak empat kali dengan ungkapan:

“Aku bersaksi, demi Allah, aku termasuk orang-orang yang benar atas tuduhan zina yang kutujukan kepada wanita ini”.

Selanjutnya, suami mengucapkan redaksi kelima (terakhir) yaitu:

“Aku bersaksi laknat Allah bagi diriku, jika aku termasuk orang-orang yang berdusta atas tuduhan zina yang kutuduhkan kepadanya”.

Ucapan di atas hanya dilakukan satu kali saja. Proses *li'ān* semacam ini belum dipandang sempurna sebelum isteri juga mengakui tuduhan atau menolak tuduhan suami. Jika isteri menerima atau mengakui tuduhan suami, maka isteri dipandang telah mengakui berzina dan hukuman *ḥadd* zina dapat dijatuhkan kepadanya. Namun demikian, jika isteri menolak klaim suaminya, maka langkah selanjutnya adalah isteri harus mengucapkan sumpah *li'ān* empat kali dengan redaksi:

“Aku bersaksi, demi Allah, dia termasuk orang-orang yang berdusta atas tuduhan zina yang kutujukan kepadaku”.

Selanjutnya, isteri mengucapkan rekasi kelima (terakhir) yaitu:

“Aku bersaksi, demi Allah, sungguh murka Allah atasku jika aku bukan termasuk orang-orang jujur tentang itu”.

Sama seperti suami, isteri juga hanya mengucapkan satu kali terkait sumpah *li'ān* kelima di atas. Dengan terpenuhinya kedua sumpah *li'ān* suami isteri, maka proses *li'ān* dipandang telah sempurna. Sempurnanya sumpah *li'ān* tersebut mengarah pada beberapa hal yang timbul sebagai konsekuensinya. Terdapat beberapa hukum yang timbul akibat proses *li'ān* yang sempurna, yaitu:<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Syāfi'ī*..., Jilid 2, hlm. 230: Lihat juga dalam literatur yang lain, Wahbah al-Zuhailī, *al-Mu'tamad fī al-Fiqh al-Syāfi'ī*, Juz' 4, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2011), hlm. 229.

<sup>42</sup>Poin-poin konsekuensi hukum *li'ān* tersebut dirujuk dalam beberapa literatur, yaitu dalam, HMA. Tihani dan Sohri Sahrani, *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*, Cet. 4, (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 319: Lihat juga, Syamsul Rijal Hamid, *Agama Islam*, (Jakarta: Bee Media Pustaka, 2017), hlm. 459: Sayyid Sālim, *Fiqh al-Sunnah*..., hlm. 630-634: Lihat juga, Abu Ahmad Najieh, *Fikih Mazhab Syāfi'ī*, Cet. 2, (Bandung: Marja, 2018), hlm. 647-648.

- a. Terputusnya hubungan pernikahan, artinya kedua pihak tidak lagi halal satu sama lain, dan hakim berhak merusak atau memutus hubungan nikah, dan keduanya bercerai untuk selamanya. Keduanya tidak bisa lagi rujuk sebagaimana berlakunya rujuk dalam hukum talak.
- b. Hukuman zina bagi isteri gugur secara hukum sebab ada bantahan dengan sumpah isteri menolak klaim suami terkait tuduhan zina yang dilontarkan kepadanya.
- c. Hukuman *qazāf* (atau menuduh isteri berbuat zina) gugur bagi suami.
- d. Anak yang dihasilkan dari tuduhan *li'ān* itu hanya mempunyai hubungan nasab ibunya, sementara anak dengan mantan suaminya terputusa sama sekali, bahkan anak tersebut tidak dapat diakui mantan suami sebagai anaknya.
- e. Mantan isteri yang di *li'ān* berhak atas maharnya secara penuh dan suami tidak berhak untuk menariknya kembali.
- f. Mantan isteri tidak berhak lagi atas nafkah dan tempat tinggal dari mantan suami.
- g. Wanita yang telah melakukan klaim penolakan tuduhan suami berhak untuk tidak diberikan julukan pezina, dan dia dipandang sebagai wanita baik-baik.

### Dasar Hukum *Li'ān* dalam Islam

al-Māwardī berpendapat hukum asal bolehnya *li'ān* mengacu pada ketentuan Alquran, hadis, dan ijmak ulama.<sup>43</sup> Adapun dasar hukum *li'ān* dalam Alquran mengacu pada QS. al-Nūr ayat 6 hingga ayat 10 yang artinya:

“Dan orang-orang yang menuduh isterinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar. Dan (sumpah) yang kelima: bahwa laknat Allah atasnya, jika dia termasuk orang-orang yang berdusta. Istrinya itu dihindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah sesungguhnya suaminya itu benar-benar termasuk orang-orang yang dusta. Dan (sumpah) yang kelima: bahwa laknat Allah atasnya jika suaminya itu termasuk orang-orang yang benar. Dan andaikata tidak ada kurnia Allah dan rahmat-Nya atas dirimu dan

---

<sup>43</sup> Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr*, Juz' 11, (Bairut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1994), hlm. 3.

(andaikata) Allah bukan Penerima Taubat lagi Maha Bijaksana, (niscaya kamu akan mengalami kesulitan-kesulitan)”).

Imām al-Suyūṭī menyebutkan ayat di atas turun sesuai dengan riwayat al-Bukhārī dari jalur Ikrimah, dari Ibn Abbas bahwa di hadapan Nabi Muhammad Saw, Hilal bin Umayyah menuduh isterinya berzina dengan Syuraik bin Sahma'. Nabi bersabda kepadanya: “Keluarkan saksi, kalau tidak kamu harus menerima hukuman had”. Dalam cerita ini, maka turunlah ayat di atas. Sebab nuzul ayat di atas juga terdapat dalam riwayat lain dari jalur Uwaimir.<sup>44</sup> Dalam komentarnya, Zakī menyatakan bahwa kejadian tersebut (maksudnya kejadian Hilal yang menuduh isterinya berzina) menunjukkan ditetapkannya hukum *li'ān* antara suami dan isteri, sebab itu *li'ān* tidak terjadi antara dua orang yang belum menikah. Ditambahkan, *li'ān* tidak mungkin terjadi kalau kehidupan antara suami-isteri bahagia dan bersahaja. Oleh karena sulitnya mereka membangun hubungan nikah disebabkan oleh pengkhianatan yang dilakukan salah satu di antara suami-isteri itu, maka sebagai jalan keluarnya, syariat menetapkan jalan hukum *li'ān*.<sup>45</sup>

Selain dalil Aqluran, ketetapan hukum *li'ān* juga mengacu pada dalil hadis. Dalil hadis terkait *li'ān* barangkali cukup banyak, termasuk di dalamnya dalil hadis yang ada kaitannya dengan riwayat sebab nuzul ayat sebelumnya. Di antara dalil hadis yang relevan yaitu riwayat Malik sebagai berikut:<sup>46</sup>

“Telah menceritakan kepadaku dari Malik dari Nafi' dari Abdullah bin Umar berkata, "Pada zaman Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam ada seorang laki-laki melakukan li'an atas isterinya dan meminta anaknya. Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam lalu memisahkan keduanya dan memberikan anaknya kepada sang isteri”. (HR. Malik).

Hadis di atas disamping memberi informasi hukum tentang bolehnya *li'ān*, juga memberi informasi hukum terkait implikasi *li'ān*, berupa terputusnya hubungan suami isteri dan anak dinasabkan kepada ibunya, serta mantan suami tidak berhak untuk mengambil dan mengakui

---

<sup>44</sup> Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, (Terj: Tim Abdul Hayyie), Cet. 10, (Jakarta: Gema Insani Press, 2015), hlm. 390: Sebab nuzul dari jalur Uwaimir juga telah disinggung oleh Ibn Qayyim. Lihat, Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadī Khair al-'Ibād*, (Terj: Masturi Irham, dkk), Jilid 5, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008), hlm. 100.

<sup>45</sup> Imad Zakī al-Barūdī, *Tafsīr al-Qur'ān...*, Jilid 2, hlm. 204.

<sup>46</sup> Imām Mālik bin Anas, *al-Muwatā' li al-Imām al-A'imma wa 'Ālim al-Madīnah*, (Mesir: Dār al-Ḥadīṡ, 1992), hlm. 446-447.

anak. Jadi, hadis juga mengakui hukum *li'ān* sebagai salah satu jalan keluar dalam menyelesaikan adanya kasus hukum dalam hubungan nikah.

Selain dalil Alquran dan hadis, ketetapan hukum *li'ān* juga mengacu pada adanya ijmak ulama di dalamnya. Dalam “*al-Ijmā'*” karya Ibn Munzir, merupakan salah satu kitab yang dipandang cukup representatif terkait pedoman kitab ijmak ulama terhadap beberapa masalah hukum, disebutkan bahwa ulama sepakat apabila ada seorang laki-laki menuduh isterinya berbuat zina sebelum digaulinya, maka keduanya melakukan *li'ān*.<sup>47</sup> Demikian menurut Ibn Hazm dalam kitabnya: “*Marātib al-Ijmā'*”, menyebutkan bahwa proses pelaksanaan *li'ān* wajib dilakukan antara pasangan suami isteri jika telah memenuhi syarat-syarat *li'ān* secara sempurna, misalnya keduanya dipandang mukallaf, muslim, tidak sedang mabuk, dalam hubungan pernikahan yang sah, dan merdeka.<sup>48</sup>

### Terminologi DNA

DNA adalah asam nukleat, yang menyimpan semua informasi tentang genetika. Secara bahasa, DNA tersusun dari kata-kata “*deoxyribose*”, berarti gula pentose. Kemudian “*nucleic*” atau lebih dikenal dengan sebutan “*nukleat*” berasal dari kata “*nucleus*” yang berarti inti, serta “*acid*” berarti zat asam.<sup>49</sup> Jadi, terhadap pemaknaan di atas, maka DNA secara sederhana berarti inti sel makhluk hidup yang mengandung zat asam. Menurut Kreitzman menyebutkan bahwa DNA sering dibandingkan dengan satu set cetak biru atau resep, atau kode, karena berisi instruksi yang dibutuhkan untuk membangun komponen lain dari sel, seperti protein dan molekul RNA. Segmen DNA yang membawa informasi genetik ini disebut gen, tetapi urutan DNA lain yang memiliki tujuan struktural, atau terlibat dalam mengatur penggunaan informasi genetik. DNA dapat mereplikasi yaitu membentuk salinan dirinya sendiri.<sup>50</sup> Kreitzman menambahkan bahwa DNA di tubuh manusia tersusun dalam paket-paket yang disebut kromosom. Kromosom di sini juga tersusun dalam segmen-segmen pendek DNA yang disebut gen. Bila DNA adalah buku resep, maka setiap gen adalah resepnya. Resep ini

---

<sup>47</sup>Ibn Munzir al-Naisābūrī, *al-Ijmā'*, (Bairut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah. 1985), hlm. 47.

<sup>48</sup>Ibn Hazm al-Zāhirī, *Marātib al-Ijmā'*, (Bairut: Dār Ibn Hazm, 1998), hlm. 144: Lihat juga, Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ḥāwī...*, Juz' 11, hlm. 3.

<sup>49</sup>Bahrudin Muhammad, *Reaktualisasi Hukum Pembuktian Nasab Berbasis Teknologi Al-Qiyafah (Perspektif Hermeneutika Hukum Fazlur Rahman*, (Maluku: Pengadilan Tinggi Agama Maluku Utara, t. tp), hlm. 28.

<sup>50</sup>Stephen N. Kreitzman, *Ilmu Pengetahuan Populer (Ilmu Fisika, Biologi Umum)*, (t.p), (Jakarta: Widyadara-Grolier International, 2001), hlm. 75.

memberitahu sel-sel bagaimana menjalankan fungsi dan mengekspresikan sifat tertentu.<sup>51</sup>

Berdasarkan rumusan di atas, dapat disarikan kembali dalam rumusan baru bahwa DNA merupakan asam nukleat yang mengandung informasi genetik dengan fungsi dapat mewariskan sifat dari orang tua kepada anak secara khusus, dan dari generasi ke generasi secara umum, baik itu berlaku kepada manusia juga kepada makhluk hidup lainnya. Dengan anaknya DNA ini, maka akan dapat diketahui kemiripan-kemiripan dari satu orang dengan orang lain yang disangkakan memiliki keterikatan genetik.

### **Pendapat Ulama tentang Test DNA sebagai Upaya dalam Penetapan Anak *Li'ān***

Pendapat ulama kontemporer agaknya tidak padu dalam memandang boleh tidaknya penggunaan test DNA dalam menetapkan nasab anak. Syeikh al-Azhar, yaitu Jād al-Ḥaq Alī Jād al-Ḥaq, memberi penilaian bahwa hasil tes DNA itu tidak dapat dijamin validitasnya karena kualitas/jenis darah dan pewarisan karakteristik sangat beragam. Dalam bahasa yang ia gunakan yaitu: “*faṣā'il al-dam wa al-'awāmil al-warāsiyyah tatakarrar*”.<sup>52</sup> Demikian pula disebutkan oleh al-Uṣaimīn. Seperti dikutip dalam situs: “*muslimafiyah*”, disebutkan bahwa al-Uṣaimīn berpendapat hubungan anak dengan ayahnya dapat ditentukan melalui kasur (pernikahan yang sah), meskipun pada kenyataannya telah dibuktikan dengan tes DNA bahwa antara keduanya tidak memiliki hubungan.<sup>53</sup> Pendapat al-Uṣaimīn ini barangkali hendak menegaskan bahwa tes DNA tidak dapat digunakan sebagai penetapan nasab anak. Ia justru memberi contoh yang logika terbalik, di mana dalam satu kasus misalnya ada klaim tentang seorang anak dari dua pasang suami-isteri yang telah melakukan nikah secara sah. Dalam konteks ini, nasab dapat ditentukan melalui nikah yang sah itu, sementara tes DNA yang dilakukan oleh pihak yang mengklaim anak justru diabaikan.

Untuk kasus penetapan anak *li'ān*, para ulama yang tergabung dalam Komisi Fikih pada Rabithah Alam Islami, telah menetapkan fatwa

---

<sup>51</sup>Stephen N. Kreitzman, *Ilmu Pengetahuan...*, hlm. 75.

<sup>52</sup>Dikemukakan oleh Jād al-Ḥaq Alī Jād al-Ḥaq dalam kitab: “*Buhūts wa Fatāwa Islāmiyyah fī Qadāya Mu'ashirah*”. Dimuat dalam, Muh. Tamimi, *Tes DNA dalam Menetapkan Hubungan Nasab*, Jurnal: “*Istinbāt: Jurnal Hukum Islam*”, Volume 13, Nomor 1, (Juni 2014), hlm. 96.

<sup>53</sup>Raehanul Bahrain, *Hasil Tes DNA Kasus Perzinahan Tidak Diterima dalam Hukum Islam Nasab Syar'i*. Diakses melalui: <https://muslimafiyah.com/hasil-tes-dna-kasus-perzinahan-tidak-diterima-dalam-hukum-islam-nasab-syari.html>, tanggal 9 Juli 2019.

tentang hukum menggunakan tes DNA. Dalam konteks ini, para ulama yang tergabung dalam komisi tersebut sepakat menolak penggunaan tes DNA jika pihak suami yang memintanya, sebab hal ini dipandang tidak memberi peluang bagi isteri untuk menutupi aibnya yang justru dianjurkan dalam agama. Sementara dalam konteks di mana pihak isteri yang meminta untuk dilakukan tes DNA, para ulama berbeda pendapat. Mayoritas ulama yang tergabung dalam komisi tersebut berpendapat tidak boleh menggunakan tes DNA, sebab hukum syarak telah jelas dalam kasus *li'ān* itu hanya dilakukan proses saling mengklaim dan menolak serta melaknat, dan syariat tidak menentukan cara lain selain cara tersebut. Sementara sebagian ulama lainnya justru membolehkan apabila penggunaan tes DNA itu diminta oleh isteri untuk membuktikan memang benar anak yang dikandungnya atau dilahirkannya berasal dari suaminya. Pendapat terakhir inilah yang dipilih oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī, dan pendapatnya secara khusus akan diurai dalam bab selanjutnya.

Menurut Al Yasa' Abubakar, pemanfaatan tes DNA dalam hubungannya dengan penetapan nasab adalah paradigma pembuktian baru dalam ranah hukum Islam. Hanya saja, keberadaannya masing disangsikan, khususnya terkait apakah penggunaan dan pemanfaatan tes DNA itu berlaku secara pasti dan sebagai bukti satu-satunya dapat diakui ataukah tidak. Sebab menurutnya, alat bukti dalam semua kasus hukum di Indonesia haruslah membutuhkan minimal dua alat bukti.<sup>54</sup> Argumentasi yang Abubakar sampaikan ini sebetulnya merespon kasus putusan Mahkamah Konstitusi (MK) terkait anak luar nikah memiliki hubungan perdata dengan ibu dan bapaknya sekaligus, juga merespon adanya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) terkait putusan MK tersebut.

Berdasarkan uraian di atas, pemanfaatan tes DNA sebagai upaya penetapan anak *li'ān* barangkali masuk dalam persoalan kontemporer dan sama sekali belum disinggung dalam fikih klasik. Terhadap masalah tersebut, para ulama kontemporer berbeda-beda dalam menanggapi boleh tidaknya menggunakan tes DNA dalam menetapkan anak *li'ān* juga anak zina. Untuk kajian selanjutnya, penulis mengarahkan penelitian pada pendapat Yūsuf al-Qaraḍāwī terkait penggunaan tes DNA sebagai alat bukti penetapan nasab anak *li'ān*.

---

<sup>54</sup>Lihat, Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 371-374.



### **Pandangan Yūsuf al-Qaradāwī tentang Penetapan Nasab Anak *Mulā'annah* Melalui Tes DNA**

Kaitan dengan status penetapan nasab anak *mulā'annah* melalui tes DNA, Yūsuf al-Qaradāwī dengan cukup tegas menyatakan masalah tersebut adalah paradigma baru yang ada dalam kajian ke-Islaman kontemporer. Yūsuf al-Qaradāwī mengapresiasi atas adanya penemuan DNA ini dalam kaitan dengan hukum, bahkan manfaatnya cukup dirasakan untuk masyarakat dewasa ini. Hanya saja, dalam beberapa kasus hukum, misalnya dalam hal penetapan nasab, ia mengakui ada kesulitan dalam menempatkan tes DNA ini.

Pendapatnya tentang penggunaan tes DNA ini sejalan dengan adanya pertanyaan yang diajukan pada Yūsuf al-Qaradāwī saat itu oleh Alī al-Ka'bī untuk keperluan data Tesisnya. Mengawali jawabannya, Yūsuf al-Qaradāwī mengupas hukum *qazaf* yang tertuang dalam surat al-Nūr ayat 6 hingga ayat 10 yang telah penulis kutip terdahulu. Dalam konteks ini, ada anjuran *syar'ī* kepada suami menuduh isterinya berbuat zina itu untuk mendatangkan empat orang saksi. Hanya saja, jika suami tidak dapat mendatangkan empat saksi tersebut, cukup dengan dilakukannya sumpah *li'ān* terhadap isteri. Barangkali hukum ini telah umum dipahami dalam konteks dan peristiwa hukum *li'ān*. Yūsuf al-Qaradāwī menyebutkan hukum sumpah *li'ān* yang dijelaskan dalam Alquran adalah bagian dari ganti hukum suami mendatangkan empat orang saksi.<sup>55</sup>

Argumen selanjutnya yang ia bangun terkait kedudukan pemanfaatan tes DNA bagi status anak itu, dan bukan untuk membuktikan perzinahan isteri. Ini cukup jelas dan *linear* dengan apa yang dinyatakan kepada beliau. Untuk kasus anak *mulā'annah*, ia berpandangan bahwa penggunaan tes DNA tidak dapat dipenuhi dan dilakukan jika yang meminta itu dari pihak suami. Dalam pendapatnya disebutkan lebih kurang sebagai berikut:

“Apabila suami meminta untuk dilakukan tes DNA, maka tidak perlu dikabulkan permintaannya (oleh hakim). Karena hal ini membuat perempuan (isteri) kehilangan peluang untuk menutupi aib dirinya dan anaknya. Padahal rahasia inilah yang dimaksudnya sumber syariat dalam ketetapan ini, lantaran (hal ini) mengandung maslahat bagi perempuan dan maslahat anaknya”.<sup>56</sup>

Berdasarkan pendapat di atas, patut diduga bahwa Yūsuf al-Qaradāwī sebetulnya tidak menyamakan legalitas suami mendatangkan

---

<sup>55</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *Haḏā al-Islām Fatāwā Mu'āṣirah*, (Terj: Moh. Suri Sudahri, dkk), Jilid 4, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009), hlm. 976.

<sup>56</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *Haḏā al-Islām...*, hlm. 977.

empat orang saksi dengan legalitas suami mendatangkan atau mengajukan tes DNA. Dalam kasus tuduhan zina dengan diperkuat adanya saksi justru suami dianjurkan bahkan diperintahkan untuk mendatangkan saksi itu, sementara dalam kasus tidak ada saksi, suami tidak serta merta dapat mengajukan tes DNA untuk membenarkan pengakuan dan tuduhannya. Barangkali di sini ada pertentangan mendasar antara hukum saksi dan hukum tes DNA. Keberadaan saksi telah diakui dalam dalil syarak sementara tes DNA belum ada keterangan pastinya. Oleh sebab itu, di bagian awal argumen Yūsuf al-Qaradāwī di atas tampak jelas dinyatakan di mana permintaan suami untuk menggunakan tes DNA tidak harus dikabulkan. Hal ini tentu berbeda dengan legalitas suami untuk mendatangkan empat orang saksi yang oleh dalil syarak sendiri cukup jelas bahkan diperintahkan.

Keterangan lebih jauh mengenai persoalan jika isteri yang mengajukan dan meminta untuk dilakukannya tes DNA. Dalam konteks ini, Yūsuf al-Qaradāwī justru berpandangan isteri boleh saja meminta kepada hakim untuk melakukan tes DNA atas anak yang dikandung atau dilahirkannya, apakah anak tersebut dari suaminya atau dari orang lain sebagaimana yang dituduhkan kepadanya. Lebih kurang, pendapatnya tentang ini dapat dipahami dari kutipan berikut:

“Tetapi pendapat yang saya dukung adalah dikabulkan permintaannya, atas dasar bahwa dia (maksudnya isteri: Penulis) yang meminta untuk merujuk pada suatu produk ilmu pengetahuan yang diyakini akurasinya, demi membantah tuduhan keji yang dialamatkan kepadanya dan menjaga haknya, serta tidak melanggar hak orang lain. Dia yang meminta supaya dilakukan tes DNA untuk membuktikan tiga perkara yang sangat penting”.<sup>57</sup>

Tiga perkara yang ia maksud adalah:

- a. Kebebasan dirinya dari tuduhan yang ditujukan kepadanya, dan ia memastikan bahwa tuduhan itu tidak benar. Ini merupakan masalah yang sangat diperhatikan oleh syariat, yaitu jangan sampai orang yang tidak bersalah dituduh mempunyai sesuatu yang tidak ada pada dirinya.
- b. Membuktikan garis keturunan anaknya kepada ayahnya dan ini adalah hak anak. Sumber syariat melihat secara seksama pembuktian garis keturunan sebisa mungkin. Menjaga garis keturunan termasuk di antara lima hal sangat penting dalam syariat.

---

<sup>57</sup>Yūsuf al-Qaradāwī, *Haṣā al-Islām...*, hlm. 977.

- c. Menenteramkan jiwa suami dan menghapus keragu-raguan di hatinya, sehingga terbukti melalui argumentasi ilmiah, bahwa anak yang semula tidak diakuinya, ternyata benar-benar anak kandungnya. Dengan begitu, keyakinan menggantikan posisi keragu-raguan dalam dirinya dan ketenteraman menggantikan posisi kesanksian.

Tiga poin di ataslah menjadi argumen pokok Yūsuf al-Qaradāwī kenapa pihak isteri dapat meminta untuk melakukan tes DNA. Dalam hal menjaga keturunan sebagaimana pada poin b, Yūsuf al-Qaradāwī memandangnya sebagai upaya dalam menjaga lima hal yang sangat penting dalam syariat, salah satunya adalah menjaga keturunan atau dalam istilah yang populer disebut dengan *ḥifẓ al-nasl*.<sup>58</sup>

Kaitan dengan isteri boleh menggunakan tes DNA ini juga telah ia singgung dalam literturnya yang lain: “*al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*” sebagai berikut:

“Isteri juga dapat membuktikan tuduhan suaminya dengan pemeriksaan DNA jika benar-benar dirinya yakin bahwa anak itu adalah anak suaminya. Sementara suami tidak dapat memaksa isterinya untuk membuktikannya. Tujuannya untuk tetap terjaga rahasia-rahasia keluarga dan setelah itu keduanya bercerai selamanya sedangkan anaknya diserahkan kepada ibunya”.<sup>59</sup>

Bertolak dari argumentasi di atas, dapat diketahui bahwa poin inti yang Yūsuf al-Qaradāwī tekankan adalah pada adanya hak bagi isteri untuk membantah tuduhan suami. Sebetulnya, hak membantah itupun telah terurai dengan cukup baik sebagaimana amanah QS. al-Nūr ayat 6-10. Hanya saja, Yūsuf al-Qaradāwī beranggapan, pemanfaatan penggunaan tes DNA juga berkaitan erat dalam upaya isteri menggunakan hak “bantah”

---

<sup>58</sup>Penjagaan lima hal pokok yang dimaksud adalah menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Menurut Yūsuf al-Qaradāwī, tujuan penetapan hukum itu tidak terlepas dari lima tujuan tadi. Dalam konteks yang lebih praktis misalnya, ia menyebutkan bahwa hukuman bagi pelaku *riddah* atau murtad adalah untuk menjaga agama yang sifatnya daruriyyat, hukuman *qisās* untuk menjaga jiwa, hukuman bagi pelaku zina agar dapat menjaga nasab, hukuman pencurian bagi manfaat harta, dan hukuman atas minuman yang memabukkan untuk menjaga akal. Lihat, Yūsuf al-Qaradāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Mesir: Dār al-Syurūq, 2008), hlm. 28.

<sup>59</sup>Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, (Terj: M. Tatam Wijaya), (Jakarta: Qalam, 2017), hlm. 336: Perlu penulis tegaskan, dalam terbitan awal kitab ini, komentar Yūsuf al-Qaradāwī tentang tes DNA belum ada. Hanya saja, setelah dilakukan berbagai revisi, ada tambahan juga pengurangan, termasuk dalam bahasa, hadis, dan beberapa revisi lain, juga ada tambahan argumen terkait DNA sebagaimana telah disarikan di atas. Namun demikian, isi buku tersebut menurutnya tidak berbeda jauh dengan terbitan awal. Komentar Yūsuf al-Qaradāwī tentang adanya revisi ini telah ia kemukakan dalam Pengantarnya.

atas tuduhan suaminya, di samping ia juga memandang mengabulkan permintaan isteri atas tes DNA tersebut bagian dari upaya mewujudkan tiga kemaslahatan dan manfaat sekaligus, yaitu manfaat bagi suami, isteri, dan juga anak *mulā'anah*.

### **Metode *Istinbāt* Yūsuf al-Qaraḍāwī terhadap Tes DNA sebagai Media Penetapan Nasab Anak *Mulā'anah***

Yūsuf al-Qaraḍāwī tampak mengacu pada dalil umum menjaga rahasia aib diri sendiri dan orang lain. Dalam konteks ini, Yūsuf al-Qaraḍāwī memang tidak mengutip secara rinci dalil-dalilnya. Hanya saja, dugaan kuat atas dalil yang ia gunakan mengacu pada dalil-dalil umum, baik Alquran maupun hadis tentang menutup dan merahasiakan aib merupakan sesuatu yang dianjurkan dalam Islam. Hal ini barangkali *linier* dengan pendapatnya, di mana perempuan sebetulnya ada peluang untuk menutupi aib dirinya dan anaknya. Sementara jika dibolehkan suami meminta agar dilakukan tes DNA, maka peluang menutup aib tadi justru sia-sia. Padahal, rahasia inilah yang dimaksudkan oleh syariat sehingga menjaga kemaslahatan perempuan tersebut maupun anak *mulā'anah*.<sup>60</sup>

Memperhatikan sebaran dalil anjuran agama Islam untuk menjaga aib sebetulnya cukup banyak, ditemukan dalam beberapa Alquran juga sunnah Rasulullah Saw. Di antaranya seperti QS. al-Nūr ayat 19 yang artinya:

“Sesungguhnya orang-orang yang ingin agar (berita) perbuatan yang amat keji itu tersiar di kalangan orang-orang yang beriman, bagi mereka azab yang pedih di dunia dan di akhirat. Dan Allah mengetahui, sedang, kamu tidak mengetahui”.

*Wajh al-dilālāh* atau sisi pendalilan ayat di atas memberi informasi tentang adanya azab bagi orang-orang yang menginginkan tersiarnya berita keji dari seseorang. Sementara dalil hadis mengacu salah satu riwayat Bukhārī-Muslim (Mutafaq ‘Alaih). Dalam hadis ini, dijelaskan menjaga aib sesama muslim akan dibalas dengan Allah menutup aib diri sendiri. Adapun hadisnya mengacu pada lafaz Bukhārī yang artinya sebagai berikut:<sup>61</sup>

“Telah menceritakan kepada kami Yahyā bin Bukair, telah menceritakan kepada kami al-Laiṣ, dari Uqail, dari Ibn Syihāb, bahwa Sālim mengabarkannya, bahwa Abdulāh bin Umar ra

---

<sup>60</sup>Lihat, Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Haḍā al-Islām...*, hlm. 977.

<sup>61</sup>Abī ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyadh: Bait al-Afkār al-Dauliyyah Linnasyr, 1998), hlm. 460-461.

mengabarkannya, bahwa Rasulullah Saw bersabda: Seorang muslim adalah saudara bagi muslim lainnya, dia tidak menzaliminya dan tidak membiarkannya untuk disakiti. Siapa yang membantu kebutuhan saudaranya maka Allah akan membantu kebutuhannya. Siapa yang menghilangkan satu kesusahan seorang muslim, maka Allah menghilangkan satu kesusahan baginya dari kesusahan-kesusahan hari qiyamat. Dan siapa yang menutupi (aib) seorang muslim maka Allah akan menutup aibnya pada hari qiyamat. (HR. Bukhārī).

Komentar ulama tentang hadis ini secara umum menyatakan bahwa setiap muslim itu bersaudara. Al-‘Ainī menyebutkan persaudaraan dimaksud dalam konteks hadis adalah persaudaraan di dalam Islam. Adapun makna menjaga aib sesama muslim berarti melihat atas kejelekan orang maka tidak boleh mengumbar atau membicarakannya kepada manusia lain atau tidak boleh menyebarluaskan kepada yang lain.<sup>62</sup> Menurut Ibn Hajar, maksud menutupi (aib) seorang muslim berarti melihat pada kejelekan orang agar tidak diumbar kepada yang lain.<sup>63</sup> Demikian pula diketengahkan oleh al-Nawawī, al-Harawī, dan al-Amīn saat menjelaskan hadis serupa dalam hadis riwayat Muslim.<sup>64</sup> Jadi, konteks ajaran Islam yang terdefiniskan dalam Alquran dan hadis menetapkan dan menganjurkan bagi setiap muslim agar menutup aib saudara, termasuk aib diri sendiri. Hal itu lebih memungkinkan untuk tetap terjaga dari timbulnya mudarat.

Dalil dalil di atas menunjukkan adanya anjuran untuk menutup aib sendiri maupun orang lain. Rujukan Yūsuf al-Qaraḍāwī terkait hal ini juga menekankan pada adanya dalil syarak yang membangun agar merahasiakan aib. Oleh sebab itu, pendapat Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang suami yang mengajukan tes DNA harus dikesampingkan. Hal ini dilakukan agar peluang isteri untuk menggunakan hak menutupi aibnya dan anaknya dapat direalisasikan dengan baik. Di samping itu, Yūsuf al-Qaraḍāwī juga berpandangan, tertolaknya pengajuan suami menggunakan tes DNA juga bagian dari cara untuk memperoleh kemalahatan bagi perempuan (isteri yang di *li'ān*) terlebih pada anak-anaknya.

---

<sup>62</sup>Lihat, Maḥmūd bin Aḥmad al-‘Ainī, *‘Umdah al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz’ 12, (Bairut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 2001), hlm. 405-406.

<sup>63</sup>Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz’ 6, (Riyadh: Dār Tayyibah, 2005), hlm. 262.

<sup>64</sup>Masing-masing lihat dalam, Syarf al-Nawawī, *al-Minhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, (Riyadh: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 2000), hlm. 239; Syamsuddīn al-Harawī, *Faḍl al-Mun’im fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz’ 2, (Kuwait: Dār al-Nawādir, 2012), hlm. 98; Bandingkan pula dengan, Muḥammad al-Amīn bin Abdullāh al-Urmī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz’ 3, (Bairut: Dār al-Minhāj, 2009), hlm. 441.

Dalil kedua yang hendak dijelaskan di sini terkait argumentasi Yūsuf al-Qaraḍāwī membenarkan wanita untuk membuktikan nasab anak yang dikandung atau dilahirkannya. Dalam hal ini, penulis juga tidak melihat dalil yang rinci terkait digunakan Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam menguatkan pendapatnya itu. Hanya saja, dari argumentasi yang ia bangun sebelumnya, Yūsuf al-Qaraḍāwī cenderung menggunakan ayat-ayat yang bersinggungan langsung dengan pentingnya nasab dan penjagaannya. Penulis juga melihat, Yūsuf al-Qaraḍāwī tampak menggunakan satu kaidah fikih yang menyebutkan: “keyakinan tidak dapat dihapus dengan rasa keragu-raguan”. Adapun radiksi kaidah fikih tentang hal ini yaitu:

الْيَقِينُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ.<sup>65</sup>

“Keyakinan itu tidak dapat dihilangkan dengan keragu-raguan”.

Penggunaan kaidah fikih tersebut tampak terlihat saat Yūsuf al-Qaraḍāwī memberikan komentar bahwa manfaat penggunaan tes DNA yang diajukan pihak isteri kembali juga kepada suami, di mana saat suami ragu tentang kedudukan anak yang dikandung atau dilahirkan isterinya, maka melalui tes DNA ini, keragu-raguan tadi dapat hilang dan tumbuh keyakinan bahwa anak yang tidak diakuinya tersebut memang sebetulnya darah dagingnya. Bahasa yang digunakan Yūsuf al-Qaraḍāwī dapat dipahami poin b yang telah diurai terdahulu dalam sub bahasan sebelumnya.

Mencermati apa yang telah diurai di atas, Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam menetapkan hukum bolehnya penggunaan tes DNA atas upaya penetapan nasab anak *mulā'annah* cenderung menggunakan metode *istiṣlāḥiyyah*, yaitu satu metode penemuan hukum dengan bertumpu pada dalil-dalil umum Alquran dan hadis, serta melihat pada sisi maslahat pada kasus yang dicari hukumnya. Dalam makna lain, metode *istiṣlāḥiyyah* merupakan satu bentuk penalaran yang bertumpu pada pertimbangan kemaslahatan atau tujuan dari pensyariaan.<sup>66</sup> Metode tersebut ia pakai sebab tes DNA sendiri bagian dari persoalan baru, dan belum ada kajian detailnya dalam Alquran maupun hadis. Sebagai bahan timbangannya, maka ketentuan dalil syarat terkait pentingnya penjagaan nasab, dalil tentang larangan menuduh seorang perempuan berbuat zina, serta menutup aib menjadi pertimbangan umum yang digunakan. Bahkan dalam salah satu pernyataannya, Yūsuf al-Qaraḍāwī menyebutkan:

---

<sup>65</sup>Kaidah tersebut dapat ditemukan dalam, Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Asybah wa al-Nazā'ir fi Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Syāfi'iyyah*, Juz' 1, (Riyadh: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, 1997), hlm. 86.

<sup>66</sup>Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 18.

“Ketiga pihak mendapatkan manfaat dari proses ini (maksudnya proses tes DNA: Penulis), yaitu isteri, suami dan anak. Yang jelas pilihan ini dalam mewujudkan seluruh maslahat dan tidak ada kerugian bagi siapapun serta tidak pula bertentangan dengan nash, tidak ditolak oleh syarak, bahkan sejalan dengan berbagai tujuannya”.

Pernyataan Yūsuf al-Qaraḍāwī di atas sebetulnya sarat dengan argumen hukum penggunaan metode *istiṣlāḥiyyah* itu sendiri. Sebab, menurutnya dengan menggunakan tes DNA, maka jalan ini dipandang memberikan manfaat yang lebih besar, bahkan tidak hanya didapatkan oleh isteri sebagai pihak yang meminta untuk tes DNA, tetapi juga suaminya yang mengajukan klaim atas tuduhan yang ia lontarkan terhadap isterinya. Oleh sebab itu, meski Yūsuf al-Qaraḍāwī tidak secara tegas terkait metode apa yang ia gunakan, namun penulis menduga kuat penalaran *istiṣlāḥiyyah* menjadi basis pertimbangan Yūsuf al-Qaraḍāwī.

Penulis melihat apa yang dikemukakan Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang penggunaan tes DNA dalam menetapkan nasab anak hasil proses hukum *li'ān* di atas cenderung hanya sebatas menguatkan sumpah isteri belaka, dan sebetulnya tidak berpengaruh kepada anak itu dikembalikan kepada suami yang telah me-*li'ān*-nya. Artinya, penggunaan tes DNA itu bagian dari cara isteri menguatkan sumpah *li'ān*, yaitu membuktikan tuduhan suaminya tidak benar, dan bukan usaha untuk menasabkan anak kepada suami. Oleh sebab itu, pendapat Yūsuf al-Qaraḍāwī barangkali tidak konsisten. Hal ini tampak ketika beliau menguraikan pentingnya tes DNA dilakukan isteri, serta implikasi dari tes DNA itu sendiri tidak berpengaruh kepada anak. Anak tetap saja dinasabkan kepada ibunya meskipun secara ilmu pengetahuan, yaitu melalui tes DNA menunjukkan ada keterikatan gen antara anak dengan suaminya. Kelemahan pendapat Yūsuf al-Qaraḍāwī barangkali terletak pada tidak adanya uraian lebih jauh tentang status anak dengan suami ibunya. Yūsuf al-Qaraḍāwī tidak menjelaskan apakah anak yang sudah dites DNA itu boleh diberikan kepada suami atau tidak, juga tidak ada keterangan terkait hak-hak anak dari suaminya. Namun demikian, penulis menduga manfaat dan maslahat yang ia dimaksud adalah sebatas agar anak itu tidak disebut sebagai anak zina. Artinya, dalam kehidupan sehari-hari, anak tidak diposisikan sebagai anak tanpa ayah, dan lebel-lebel lain yang memberatkan anak ke depan. Oleh sebab itu, sesuai dengan uraian sebelumnya, penulis melihat penggunaan tes DNA ini sebatas upaya penguat bagi isteri menangkal tuduhan suami, sementara nasab anak tetap dikembalikan kepada ibu, meskipun telah dilakukan tes DNA dan terbukti anak itu bagian dari suaminya.

## **Penutup**

Berdasarkan uraian pada bab terdahulu, ditemukan beberapa yang menjadi kesimpulan penelitian ini. Masing-masing dapat disarikan dalam poin berikut: Hasil analisa penelitian menunjukkan bahwa pandangan Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang hukum penetapan nasab anak *mulā'anah* melalui tes DNA tidak dapat dilakukan oleh suami. Permintaan suami untuk dilakukan tes DNA harus ditolak. Sementara penetapan nasab anak *mulā'anah* melalui tes DNA dapat dilakukan oleh isteri. Isteri dapat meminta hakim untuk tes DNA terhadap anak *mulā'anah*. Dan Metode *istinbāt* Yūsuf al-Qaraḍāwī terhadap penetapan nasab anak *mulā'anah* melalui tes DNA cenderung menggunakan metode penalaran *istiṣlāḥiyyah*, satu bentuk penalaran yang bertumpu pada pertimbangan kemaslahatan atau tujuan dari pensyariaan. Penggunaan tes DNA menurutnya tidak hanya bermanfaat dan memberi maslahat bagi isteri, tetapi juga suami, dan anak *mulā'anah*.

## **Daftar Pustaka**

- A.Djazuli, Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam, edisi revisi, cet. 6, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- A. Hamid Sarong, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, cet. iii, Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2010.
- Abd al-'Azīz Mabrūk al-Aḥmadī, *al-Fiqh al-Muyassar*, Terj: Izzudin Karimi, Cet. 3, Jakarta: Darul Haq, 2016.
- Abd al-Wahhāb al-Khallāf, *Aḥkām al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah*, Kuwait: Dār al-Qalām, 1990.
- Abdul Hakim Siregar, "*Qiyafah dalam Fiqh Islam; Penetapan Nasab Melalui Penelitian Genetika*", Medan: Universitas Islam Sumatera Utara, Volume. IV, No. 2, Desember 2015.
- Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Edisi Pertama, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Abdul Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat*, Cet. 7, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015.
- Abdul Wasik dan Samsul Arifin, *Fiqh Keluarga: Antara Konsep dan Realita*, Yogyakarta: Deepublish, 2015.
- Afaf Baktir, *DNA: Struktur dan Fungsi*, Surabaya: Airlangga University Press, 2017.
- Ahmad Rafiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Edisi Revisi, Cet. 2, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2015..
- Akram Kassab, *al-Manhāj al-Da'wī 'inda al-Qaraḍāwī*, Terj: Muhyiddin Mas Rida, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010.



- Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016.
- Alan E.H.Emery, *Dasar-Dasar Genetika Kedokteran*, terj: Sumiati Ahmad Muhammad, Yogyakarta: Essentia Medika, 2003.
- Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Taringan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia; Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, UU No. 1/1974 Sampai KHI*, cet. iv, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012
- Bahrudin Muhammad, *Reaktualisasi Hukum Pembuktian Nasab Berbasis Teknologi Al-Qiyafah Perspektif Hermeneutika Hukum Fazlur Rahman*, Maluku: Pengadilan Tinggi Agama Maluku Utara, t. tp.
- Elya Nusantara, *Genetika: Belajar Genetika dengan Mudah dan Komprehensif*, Yogyakarta: Budi Utama, 2015.
- Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr*, Juz' 11, Bairut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1994.
- Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, Riyadh: Dār 'Ālim al-Kutb, Juz' 4, hlm. 58: Abī al-Ma'ālī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Imām Abī Ḥanīfah*, Juz' 3, Bairut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2004.
- Imām Mālik bin Anas, *al-Muwaṭā' li al-Imām al-A'imma wa 'Ālim al-Madīnah*, Mesir: Dār al-Ḥadīṣ, 1992.
- Imanuddin, *Keberlakuan Metode al-Qiyāfah dalam Penetapan Nasab: Studi Kritis Metode Penetapan Nasab Perspektif Fikih*, Jurnal: "al-Manhāj al-Islām". Volume 2, Nomor 1, Juni 2017.
- Jād al-Ḥaq Alī Jād al-Ḥaq dalam kitab: "Buhūts wa Fatāwa Islāmiyyah fī Qadāya Mu'ashirah". Dimuat dalam, Muh. Tamimi, *Tes DNA dalam Menetapkan Hubungan Nasab*, Jurnal: "Istinbāt: Jurnal Hukum Islam", Volume 13, Nomor 1, Juni 2014.
- Maḥmūd 'Alī al-Sarṭāwī, *Syarḥ Qānūn al-Aḥwāl al-Syakhshiyyah*, Aman: Dār al-Fikr, 2007.
- Maḥmūd bin Aḥmad al-'Ainī, *Umdah al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz' 12, Bairut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2001.
- Maulana Muhammad Ali, *The Relegion of Islam*, terj: R. Kaelan dan M. Bachrun, Cet. 8, Jakarta: Darul Kutubil Islamiyyah, 2016.
- Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Mawārīs fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah fī al-Ḍau' al-Kitāb wa al-Sunnah*, Terj: Hamdan Rasyid, Jakarta: Darul Kutubil Islamiyyah, 2005.
- Muḥammad 'Amīm al-Iḥsān al-Barkatī, *al-Ta'rīfāt al-Fiqhiyyah*, Bairut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2003.
- Muḥammad Abū Zahrah, *al-Aḥwāl al-Syakhshiyyah*, Madinah: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt.
- Muḥammad al-Amīn bin Abdullāh al-Urmī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz' 3, Bairut: Dār al-Minhāj, 2009.

- Muḥammad al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī al-Fāẓ al-Minhāj*, Juz' 4, Bairut: Dār al-Kutub al-'Ulumiyyah, 2000.
- Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005.
- Stephen N. Kreitzman, *Ilmu Pengetahuan Populer (Ilmu Fisika, Biologi Umum)*, t.p, Jakarta: Widyadara-Grolier International, 2001.
- Sudarsono, *Kamus Hukum*, cet. 2, Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- Syamsuddīn al-Harawī, *Faḍl al-Mun'im fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz' 2, Kuwait: Dār al-Nawādir, 2012.
- Syamsul Rijal Hamid, *Agama Islam*, Jakarta: Bee Media Pustaka, 2017.
- Syarf al-Nawawī, *al-Minhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, Riyadh: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 2000.
- Syihābuddīn al-Ramlī, *Nihāyah al-Muḥtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, Juz 6, Bairut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2003.
- Titik Triwulan Tutik dalam bukunya, *Hukum Perdata dalam Sistem Hukum Nasional*, Cet. 2, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Umar Sulaimān al-Asyqar, *Aḥkām al-Zawāj fī Ḍau' al-Kitāb wa al-Sunnah*, Terj: Iman Firdausi, Solo: Tinta Medinam, 2015.
- Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz' 7, Damaskus: Dār al-Fikr, 1985.
- Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, Terj: M. Tatam Wijaya, Jakarta: Qalam, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, Mesir: Dār al-Syurūq, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranah li Aḥkām wa Falsafātih fī Ḍau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, terj: Irfan Maulana Hakim, dkk, Bandung: Mizan Publika, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Ḥazā al-Islām Fatāwā Mu'āṣirah*, Terj: Moh. Suri Sudahri, dkk, Jilid 4, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Bandung: Mizan Pustaka, 2018.
- Zulkifli Hasan, *Yūsuf al-Qaraḍāwī and Contribution of His Thoughts*. Jurnal: "GJAT". Volume 3, Issue 1, Juni 2013.